



Archives de sciences sociales des religions

166 | Avril-Juin 2014
Leszek Kołakowski

Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église*

Histoire paradoxale de la déconfessionnalisation et instabilités
méthodologiques

*Leszek Kołakowski, Chrétiens sans Église. Paradoxical history of secularization
and methodological instabilities*

*Leszek Kołakowski, Cristianos sin Iglesia. Historia paradojal de la
deconfesionalización e inestabilidades metodológicas*

Jean-Pierre Cavaillé



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25946>
DOI : 10.4000/assr.25946
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 juillet 2014
Pagination : 83-96
ISBN : 978-2-7132-2432-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pierre Cavaillé, « Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 166 | Avril-Juin 2014, mis en ligne le 10 juillet 2017, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25946> ; DOI : 10.4000/assr.25946

Jean-Pierre Cavallé

Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église*

Histoire paradoxale de la déconfessionnalisation et instabilités méthodologiques

C'est préoccupé par la question du procès de déconfessionnalisation que j'ai relu *Chrétiens sans Église*, ou plutôt que je l'ai lu, car je me suis aperçu, comme d'autres je crois, que je n'avais lu que très partiellement ce livre que je croyais connaître¹. Kołakowski, du moins dans la traduction française, parle plutôt de non-confessionnalisation ou d'anti-confessionnalisation, ce qui est significatif : étonnamment il ne cherche pas véritablement à décrire un processus historique positif, qui irait de ce qu'il appelle la « nouvelle Réforme » et la Contre-réforme catholique, jusqu'aux Lumières et au-delà. Au contraire, il veut rendre compte de l'échec radical d'un mouvement, dont il n'admet que du bout des lèvres qu'il a « laissé des traces »². Kołakowski entend décrire plutôt et s'efforcer de comprendre un ensemble de phénomènes de la conscience religieuse qu'il qualifie de « négatifs ». Négatifs pour deux raisons indissociables : parce que l'on ne peut les appréhender que négativement en relation à ce dont ils sont la contestation, et parce qu'ils sont, par principe, voués à l'échec : « les tentatives du christianisme

1. L. Kołakowski, 1987. Dans tout ce qui suit, il ne faut pas oublier que les premiers termes du titre (*Chrétiens sans Église*) sont absents du titre polonais original.

2. « Le principe de non-confessionnalité qu'ils professaient renforçait dans les pays protestants cette atmosphère de tolérance qui a contribué à perpétuer d'autres formes de critiques, plus efficaces. Toutefois, la désintégration ultérieure des organismes religieux au XVIII^e siècle ne s'est pas accomplie là où les mouvements anti-confessionnels avaient marqué au préalable la vie spirituelle de leurs mots d'ordre, mais bien dans les territoires catholiques, rongés sans relâche, mais sans programme révolutionnaire, par la diversion de la critique libertine. La "démoralisation" lente et marquée des esprits, sécularisant peu à peu des domaines toujours nouveaux de la vie, et sans lien avec la moindre activité sectaire et réformatrice, a joué en définitive un rôle incomparablement plus considérable, dans la décomposition religieuse de l'Europe, que les mots d'ordre destructeurs des anti-confessionnalistes. Du point de vue de cette critique libertine, les différences d'attitude religieuse étaient sans importance : déjà dans la personne de Tartuffe, le casuiste jésuite, le "directeur de conscience" mystique et le janséniste ne font plus qu'un. Il a fallu attendre le sentimentalisme romantique pour voir renaître des tentatives de critique de la religion organisée, analogues à certains courants de l'anti-confessionnalisme du XVII^e siècle », *ibid.*, p. 65.

non confessionnel nous apparaissent sous l'aspect de phénomènes purement négatifs, leur existence ne pouvant être saisie que par référence à la religiosité organisée contre laquelle elles se constituent » (p. 799) et « si des circonstances favorables en font un mouvement de réforme effectif, ce mouvement ne peut s'enraciner socialement que par l'adoption du principe d'organisation, autrement dit qu'en se niant lui-même » (*ibid.*). On saisit ainsi tout de suite pourquoi Kołakowski préfère parler de non ou d'anti-confessionnalisation que de déconfessionnalisation.

Je prends moi-même le terme de déconfessionnalisation en un sens qui n'est pas le plus couramment reçu, et qui est lui-même d'ailleurs négatif : c'est-à-dire que je n'entends pas ici le processus par lequel l'État, les institutions et l'espace public en général s'émancipent de la tutelle confessionnelle, mais je veux désigner, en amont, une dynamique qui est l'une des origines, mais non la seule, de la déconfessionnalisation entendue ainsi et du mouvement de sécularisation et de laïcisation des sociétés européennes auquel il est associé : le processus de déprise et de désengagement des individus vis-à-vis de leurs appartenances confessionnelles, en tenant compte aussi bien des phénomènes de désaffiliation effective que de désengagement intérieur, dissimulés – nicodémistes – ou non³. Je cherche ainsi à instruire le problème historique de la relation entre ce processus de déconfessionnalisation, appréhendé dans sa plus grande généralité et dans sa plus grande variété, et la critique non seulement des institutions ecclésiales, mais des religions révélées elles-mêmes, avec comme objectif d'apporter quelque chose à l'histoire non tant de la sécularisation, de la laïcisation ou de la sortie de la religion au sens de M. Gauchet, mais de l'histoire des formes d'indifférentisme religieux et de contestation de la religion comme telle.

Kołakowski historien malgré lui de la déconfessionnalisation

Il est évident que l'ouvrage de Kołakowski est une mine pour travailler ce problème, à la fois par la richesse et l'abondance du matériau qu'il propose et par l'acuité de ses réflexions théoriques. Or, l'auteur ne cesse de répéter que son objectif n'est certes pas d'affronter ces questions ni d'ailleurs d'excéder d'une quelconque façon la sphère du religieux et même celle du christianisme. Ce qu'il veut mettre en évidence, dit-il, ce sont « des conflits internes au christianisme et inhérents au christianisme », voire plus largement des « antinomies fondamentales de la pensée religieuse ». Dans sa conclusion, il insiste sur le fait qu'il a voulu étudier l'antagonisme « entre la *Foi* et la *Confession* » (entendu par « confession », « la totalité des formes réifiées de la vie religieuse », p. 798), soit, en termes proprement théologiques, qu'il a voulu principalement traiter du conflit entre la grâce et la loi, entre « la religion, en tant qu'ordre irrationnel de la Grâce [...], et la religion rationalisée de la Loi » (p. 798).

3. Sur le désengagement nicodémiste, voir D. Cantimori, 1939 ; A. Rotondò 1967 ; C. Ginzburg, 1970 ; S. Caponetto 1974 ; M. Firpo 1994 (introduction) ; J.-P. Cavaillé 2010.

De sorte qu'il choisit d'exclure d'emblée toutes les expressions non-confessionnelles ou anti-confessionnelles qui excèdent le christianisme, voire qui s'en prennent, frontalement ou non, aux religions révélées. Il entend, dit-il dans son chapitre introductif, traiter exclusivement de ce mouvement réformateur qui, dans l'Europe du XVII^e siècle, s'oppose à la fois à la théorie catholique « *ex opere operato* » et à l'enseignement protestant de la « *sola fide* » et de la double prédestination, mouvement extrêmement vaste et hétérogène qui englobe aussi bien les remontrants hollandais que les mystiques catholiques eux-mêmes fort diversifiés, les jansénistes, mais aussi les piétistes, etc. On aurait affaire là à un grand fourre-tout chaotique, n'était-ce la rigueur des analyses conceptuelles dont Kołakowski accompagne chacun de ses choix. Quoi qu'il en soit, il prend soin d'ajouter entre parenthèses que de ce mouvement érigé en « modèle idéal ⁴ » « sont exclus les libertins, les sceptiques, les athées et, d'une façon générale, tous ceux qui nient ces deux théories en vertu d'une critique rationnelle ou par suite d'une attitude fondamentalement antireligieuse » (p. 26).

Cependant, chemin faisant, si je puis dire, il ne cesse de rencontrer dans les multiples courants de pensée, controverses et textes qu'il étudie, des positions limites par rapport aux croyances fondamentales du christianisme, même entendu au sens le plus large (en particulier la mise en cause de l'incarnation et de la divinité du Jésus, c'est-à-dire l'antitrinitarisme), voire parfois même des positions d'extériorité vis-à-vis non seulement du christianisme, mais de toute forme de religion révélée, en particulier en relation avec le développement de la pensée rationaliste moderne (le cartésianisme sous ses formes les plus radicales) et avec le naturalisme panthéiste. Il ne cesse en fait de rencontrer, au fil de l'ouvrage, ces courants où la critique rationnelle vient inquiéter, voire remettre en cause de fond en comble la révélation et qui tendent à détrôner les valeurs chrétiennes de leur souveraineté en les réduisant aux valeurs morales. Or, de ces positions limites, voire proprement irréductibles au christianisme (aussi large soit-il), Kołakowski tient en fait le plus grand compte, tant dans ses analyses que dans ses réflexions, et il leur donne à l'occasion une place considérable, par exemple dans les pages consacrées aux collégiants, au cercle de Spinoza (auquel il avait consacré un ouvrage antérieur, non traduit à ce jour ⁵), à l'affaire Bredenburg, à la religion philosophique de Van Leenhof ou encore au panthéisme de Jacob Brill.

Kołakowski analyse d'abord avec une grande acuité « l'infiltration de principes rationalistes » dans les formes mystiques de l'individualisme spiritualiste et dans l'irénisme libéral ⁶ dont il fait les deux « variantes » principales, à côté des

4. Je reviendrai plus loin sur cette élaboration d'idéaux typiques.

5. L. Kołakowski, 1958. Sur cet ouvrage et l'intérêt de Kołakowski pour le spinozisme, on consultera, dans ce dossier, l'article de Frédérique Matonti.

6. « L'individualisme radical [...] pose que les formes "visibles" et collectives du culte sont fondamentalement inutiles ou encore nuisibles pour la réalisation de quelques valeurs religieuses que ce soit, et qui refuse donc la réforme des Églises » ; l'« irénisme libéral » accepte des « assemblées culturelles qui posséderaient néanmoins un caractère fondamentalement "humain" ou "naturel" et n'aspireraient pas à une mission divine » (L. Kołakowski, 1987 : 61).

sectes de saints, du mouvement de contestation anti confessionnel de la seconde Réforme. Ces principes, issus principalement de la philosophie moderne, peuvent avoir des conséquences apparemment opposées : ou bien ils conduisent à une « irrationalisation consciente et intentionnelle de la foi religieuse » (c'est le cas de Bredenburg dans l'issue fidéiste de sa palinodie anti-spinoziste⁷), ou bien « à une attitude déiste » (le cas de van Leenhof) et dégénère alors en un anti-confessionnalisme fondé sur l'idée d'une religion rationnelle – phénomène qui appartient déjà à l'histoire purement « philosophique », impliquant un « renoncement effectif à la révélation et à toutes les valeurs qui seraient conquises ou se révéleraient en dehors de l'«ordre naturel» » (p. 62).

Il me semble évident que ce partage entre des formes de religiosité maintenues dans l'histoire des religions du fait de leurs options irrationalistes plus ou moins radicales et une religion rationnelle relevant de l'histoire de la philosophie est assez insatisfaisante. Mais le fait est que Kołakowski traite en fait des deux, à la fois en philosophe et en historien (je reviendrai sur cette ambivalence ou instabilité disciplinaire), en proposant des interprétations très méticuleuses de l'itinéraire contrasté de Johannes Bredenburg (du déisme à un fidéisme exaspéré en passant par un spinozisme pur et simple⁸) et de la religion philosophique de Van Leenhof⁹.

Kołakowski prend acte de l'existence, en Hollande, dès les années 1640, d'un milieu qu'il appelle de la « libre pensée ». Par ce mot, il prend la liberté de « désigner la totalité des courants de pensée d'orientation rationaliste, indépendamment de la question de savoir s'ils étaient marqués par le cartésianisme, par le sceau libertin¹⁰ comme cela se produisait dans des cas peu nombreux, ou

7. Voir également ce qu'il écrit au sujet du succès de la « religion naturelle » : « modèles d'attitudes » : l'un d'entre eux est celui « d'une *religio naturalis* déiste, qui gagnait du terrain chez les savants et s'infiltrait également dans les milieux théologiques ; il crée un type particulier d'indifférentisme confessionnel reposant non pas sur la négation de toute religion en général (c'est là chose rare), mais sur la conviction qu'en matière religieuse, il suffit d'accepter ce qui peut être fondé sur la raison naturelle, sans se laisser lier par les dogmes incompréhensibles propres aux divers groupements » (L. Kołakowski, 1987 : 209).

8. Sur Bredenburg et la longue polémique dont il fut le centre, voir, avec des interprétations partiellement divergentes de celles de Kołakowski, la thèse de Wiep van Bunge, Johannes Bredenburg (1653-1691) : *Een Rotterdamse Collegiant In De Ban Van Spinoza*, Rotterdam, Presses universitaires de l'Erasmus Universiteit, 1990 et Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Éditions Amsterdam, Paris, 2005, chap. XIX.

9. Voir entre autres, depuis l'ouvrage pionnier de Kołakowski, H. Vandenbossche, 1974 ; R. Wielema, 2004 et J. Israel, 2005.

10. L. Kołakowski ajoute ici en note : « nous utilisons évidemment ce mot au sens qu'il a au XVII^e siècle, et non dans son acception spécifiquement hollandaise du XVI^e siècle ». Cette distinction entre un libertinage français rationalisant et le libertinage spiritualiste des hollandais est un lieu commun historiographique, qui possède une certaine validité, mais mérite d'être entièrement révisée car l'usage du même mot n'est pas seulement équivoque, il désigne à mon sens ces relations effectives que Kołakowski a le courage d'enregistrer, contre l'historiographie commune. Voir J.-P. Cavaillé, 2009.

encore s'ils étaient tout simplement liés aux tendances naturelles des milieux scientifiques qui s'émancipaient, du moins en intention, tant de la théologie que de toute métaphysique... » (p. 297). La rareté de ce qui est nommé ici libertinage, en un sens assez imprécis, est toute à démontrer ; il est en tout cas intéressant de réunir sous une même catégorie provisoire de « libre pensée », un large spectre d'expressions rationalistes.

Mais surtout, Kołakowski s'arrête sur les aspects paradoxaux de l'introduction de démarches rationalisantes, inspirées de Descartes voire de Spinoza, dans une perspective spiritualiste, comme c'est le cas dans l'entourage collégiant de Spinoza, de Balding et de Jelles. Kołakowski admet volontiers, sur la base de l'injonction de Simon de Vries dans sa fameuse lettre à Spinoza (« défendre la vérité contre les gens superstitieusement religieux et chrétiens ») que les membres du cercle rapproché de Spinoza (il cite les noms de Meyer, de Rieuwertsz, des frères Koerbagh...) « ne se considéraient plus comme chrétiens », ce qui, ajoute-t-il :

ne nous permet nullement de supposer qu'ils étaient des libertins incroyants ou des savants débarrassés de préoccupations religieuses. Tout au contraire, en vertu d'un paradoxe très particulier, déclarer qu'on s'est placé soi-même en dehors du christianisme serait plutôt le fait d'un homme qui, absorbé par les énigmes religieuses, a conduit son propre anti-confessionnalisme à son terme extrême et ne se sent plus tenu même par le « christianisme général » irénique ; il veut pratiquer sa religion pour son propre compte, indépendamment des grandes dénominations collectives (p. 208).

La remarque est intéressante qui montre tout ce qui sépare l'indifférentisme d'une démarche militante anti-confessionnelle, impliquant en effet un souci du « religieux », qu'il soit spirituel, moral ou philosophique. Mais alors encore faudrait-il produire une définition de la religion susceptible de contenir ce type de démarche, ce que ne fait pas Kołakowski (du reste l'une des lacunes de l'ouvrage est de ne jamais proposer de définition de la religion), et l'acception du terme libertin comme simple synonyme d'incroyant n'est pas lui-même satisfaisant, eu égard à ce développement. D'autant plus que l'auteur doit constater que parmi les protagonistes cités, l'un au moins, Adrian Koerbagh, « était incontestablement un libertin » (p. 209).

D'ailleurs Kołakowski appréhende ces issues radicales comme des conséquences inévitables d'un mouvement comme celui des collégiants, qui récusait toute autorité dogmatique et refusait toute restriction de la liberté de pensée et de parole. Dans ces conditions, les influences philosophiques anciennes et modernes, et surtout le succès de la méthode cartésienne, aboutissaient fatalement « à des conclusions que l'on ne pouvait absolument plus concilier avec le christianisme, même le plus libéralement conçu », « ce dont témoignent d'ailleurs – prend-il soin de préciser – des exemples trop connus pour qu'il vaille la peine de les citer » (p. 235). Le spectre du spinozisme hante désormais l'Europe.

Avec l'affaire Bredenburg, Kołakowski montre d'ailleurs, que le fidéisme exaspéré opposé au spinozisme, dans l'affirmation d'une nouvelle version de la double vérité, ne pouvait plus apparaître comme une solution crédible (p. 264) : « Du moment que le rejet total de la religion demeurerait la seule possibilité de l'alternative, nous comprenons en quoi le mécanisme du rationalisme du XVII^e siècle était destructif pour le monde de la foi » (p. 275). Dans ces conditions, même si l'on accepte de prendre au sérieux le fidéisme de Bayle (analyste aigu de l'affaire Bredenburg) ce que Kołakowski semble faire, on doit constater qu'il est tout au service de l'irréligion :

Ce connaisseur de la littérature théologique et de la littérature rationaliste tout à la fois, ce collectionneur infatigable de tous les arguments dans les discussions religieuses, du moment qu'il plie sous la pression de la logique athée et que, sans tenter d'autres faux-fuyants, il proclame que sa propre foi est irrationnelle, n'est pas en mesure, de par l'influence qu'il exerce, de faire autre chose que renforcer la position des libertins, des sceptiques et des athées. Au seuil du Siècle des Lumières, rassembler des preuves contre la religion et professer en même temps une religiosité ostensiblement irrationnelle revient tout simplement à collectionner des preuves contre la religion (p. 277).

Ainsi inscrit-il le *Dictionnaire historique et critique* dans la lignée historique allant des sceptiques de la fin de la Renaissance et des libertins français jusqu'à la « littérature impie » des Lumières (p. 278).

La preuve est donc faite, j'espère, qu'il y a largement de quoi instruire l'histoire de la déconfessionnalisation et du désinvestissement de la religion, dans cet ouvrage qui déclare pourtant ne jamais excéder l'univers clos de la « conscience religieuse », appréhendée comme une totalité phénoménologique. Qui plus est, on peut y trouver matière à penser l'articulation de l'anti-confessionnalisme du XVII^e siècle à celui des Lumières.

Instabilités disciplinaires, méthodologiques et philosophiques

Je voudrais montrer maintenant que cette attention paradoxale à des phénomènes que Kołakowski déclare avoir écartés de son champ d'investigation, cet heureux déséquilibre ou excès de l'enquête par rapport au projet annoncé, est tout à fait exemplaire d'une série de difficultés, de tensions et d'instabilités théoriques et méthodologiques, qui ne sont pas de simples contradictions, mais déplacent les limites que semble se fixer l'auteur et possèdent ainsi plutôt une vertu heuristique. Par contre, il me paraît très difficile d'évaluer le degré de maîtrise stratégique de ces difficultés et instabilités par l'auteur, au moment où il a écrit son ouvrage. On peut risquer quelques hypothèses, mais qui exigeraient, pour être étayées, une connaissance approfondie du contexte de production de l'ouvrage et de l'ensemble de l'œuvre de Kołakowski précédant sa sortie de Pologne¹¹. Je fais

11. Voir, dans ce dossier, l'article de Frédérique Matonti.

en tout cas le choix de mettre entre parenthèses et, en fait, ne pas tenir compte de la postface de la réédition française qui disqualifie (mais *ex post*) les influences philosophiques explicites de l'ouvrage comme des modes intellectuelles auxquelles l'auteur a malencontreusement souscrit ¹².

Nous sommes d'abord confrontés à une instabilité disciplinaire entre la philosophie et l'histoire. Kołakowski déclare d'emblée faire plutôt « de la philosophie des religions » que de « l'histoire » des religions (p. 12), mais il est indéniable qu'une grande partie de son effort est d'ordre historiographique, et consacré à l'histoire des doctrines et des textes, empiétant nécessairement sur l'histoire des institutions et des hommes (tout ce qui relève du résumé biographique dans l'ouvrage, ces « portraits » qu'il voudrait n'être que l'image donnée par ses personnages eux-mêmes – Guyon, Surin, Bourignon, Labadie –, et dont le statut est aussi très instable). À plusieurs reprises, Kołakowski semble reconduire l'idée d'un partage des tâches entre l'histoire, comme recueil de données empiriques, ou, dit-il, de « faits », et la philosophie, auquel il reviendrait de produire l'intelligibilité de ces données (« les philosophes qui travaillent sur un matériau au préalable préparé par les historiens sont, au sens strict, des parasites qui donnent à digérer au moloch de leur propre dialectique spéculative la chair des faits, laborieusement préparée par le travail de l'historien », p. 354). Cependant, il remet lui-même en cause ce partage du travail, en excluant que l'on puisse « aboutir à une historiographie raisonnable opérant sous la pression *exclusive* de l'empirie et exempte de tout arbitraire dans les principes de sélection – autrement dit, de façon très générale, à une historiographie entièrement tributaire, dans ses résultats, des propriétés du monde transcendant qu'elle se propose de connaître » (p. 356) et proposant ce qu'il appelle « une *historiographie expressionniste* qui, en organisant les éléments empiriques du monde historique, les subordonne à une idée centrale conférant un sens à chacun des éléments pris à part et se manifestant dans le système des constructions idéales ¹³. »

Cet expressionnisme constructiviste n'a cependant rien d'un idéalisme (ce qui serait d'ailleurs apparemment assez contradictoire), malgré certaines formules provocantes (lorsque Kołakowski traite le protestantisme comme « une idée platonicienne par exemple », p. 369) et l'instabilité disciplinaire est aussi une instabilité de méthode. En effet, Kołakowski se propose d'élaborer des « modèles idéaux », comme il les appelle (« le subjectivisme religieux du XVII^e siècle », ou bien la trilogie articulée du « jansénisme », du « jésuitisme » et du « mysticisme bérullien », p. 362) et la manipulation de ces modèles dans des sortes d'expériences mentales ; un

12. L. Kołakowski, 1987, (postface à la 2^e éd.). Voir à ce sujet A. Cantillon, dans ce même dossier.

13. (L. Kołakowski, 1987 : 356) Et il ajoute : « Nous ne nions pas que cette partialité voulue soit vraiment difficile à concilier avec un respect suffisant pour les données empiriques : c'est pourquoi cette proposition elle-même est, en un sens, une construction idéale et participe de toutes les faiblesses de la pensée conceptuelle », *ibid.*

travail de dialectique expérimentale sur les doctrines, très risqué et très intéressant à mon sens, qui culmine dans sa conception de l'idée de « contre-réforme » comme absorption des traits de pensée majeurs de l'adversaire¹⁴. Mais à la fois ces modèles sont établis à partir d'un travail historiographique de première main, à travers l'analyse extrêmement minutieuse et approfondie de cas, une immersion dans des œuvres et des corpus de controverse, dont beaucoup étaient largement méconnus au moment où Kołakowski travaillait à son ouvrage.

En fait, la méthode dont se réclame ouvertement Kołakowski est « l'interprétation structurale », inspirée explicitement de Lévi-Strauss et de Barthes, qui

repose entre autres sur la conviction que la compréhension d'un fragment quelconque d'une œuvre de la culture (par exemple une thèse théologique) exige la compréhension de sa fonction dans l'ensemble de cette œuvre et celle de la façon dont ses rapports s'établissent avec la situation d'un domaine donné de la culture (dans le cas présent, la totalité de la doctrine examinée), ainsi que de la façon dont il est mêlé aux conflits théologiques de l'époque (p. 106).

Mais surtout, dans le sillage de Barthes (« L'Activité structuraliste »), Kołakowski conçoit le structuralisme comme une activité d'imitation, par la construction d'un « simulacre dirigé [et] intéressé » de l'objet dont on cherche à comprendre les « règles de fonctionnement », ce qui nous fait en effet mieux comprendre ce qu'il entend par « historiographie expressionniste » (voir *supra*). Mais alors une nouvelle instabilité méthodologique se fait jour, assumée ouvertement comme une difficulté non résolue (p. 51), qui réside dans la tentative d'articuler l'interprétation structurale à une explication génétique de l'objet : « L'interprétation génétique cherche des explications situées au-delà des limites propres à un domaine donné de la culture : elle explique par exemple les conflits théologiques par des conflits d'intérêt dans la sphère du pouvoir ou de la propriété ». Ainsi, les phénomènes religieux, sans préjuger de leur irréductibilité (car Kołakowski postule de la manière la plus nette, en invoquant la phénoménologie, l'irréductibilité absolue des phénomènes religieux, contre tout réductionnisme), « en tant que produits culturels, peuvent être saisis dans un triple rapport de dépendance à l'égard des autres faits sociaux : en tant que conséquences, que moyens, que formes d'expression... » (p. 49). Aussi déclare-t-il à propos de la plus grande proximité théologique que l'on peut trouver entre le janséniste Arnauld et le protestant Du Moulin qu'entre le même Arnauld et le jésuite Richeome : « ce

14. (L. Kołakowski, 1987 : 350) Très intéressant, me paraît dans ces pages, la considération du « jésuitisme » comme forme de contre-réforme le plus paradoxal qui soit : « pour défendre le christianisme catholique romain, il cherche à assimiler, non certaines valeurs apparues dans d'autres versions du christianisme, mais des valeurs anti-religieuses, créées en principe en dépit du christianisme ; bref c'est là assimiler l'anti-religion pour renforcer la religion » (L. Kołakowski, 1987 : 360). Cela montre que « le naturalisme dans les opinions touchant au monde et le libertinage des mœurs étaient suffisamment répandus pour donner naissance à leur corrélat contre-réformateur » (L. Kołakowski, 1987 : 361).

n'est pas la seule confrontation des doctrines théologiques et leurs conflits dans le ciel des dogmes qui nous intéressent, mais les conflits théologiques réels, donc historiques, en tant que forme d'expression importante des conflits de pouvoir » (p. 350).

Cette préoccupation génétique, dans l'ouvrage, est fondamentale, parce que l'histoire philosophique – ou philosophe – que se propose de faire Kołakowski, est une histoire des doctrines dans leurs relations aux institutions ecclésiales. Certes, il avertit qu'il laissera de côté l'histoire des institutions, en ajoutant que celles-ci l'intéressent « essentiellement par la place qu'elles occupent dans les doctrines elles-mêmes » (p. 23). Mais il affirme plus loin qu'il s'efforce d'interpréter génétiquement les contenus doctrinaux « par référence aux institutions » (p. 165) et « les façons dont le pouvoir s'exerce dans les institutions ecclésiastiques » (p. 166). Et, en effet, c'est bien la réalité extra-doctrinale qui est en jeu, par exemple dans le rapport de contestation introduit par le subjectivisme anti-confessionnaliste ou bien encore dans la confirmation des relations d'obéissance malgré, voire par le moyen même de l'échappée mystique.

C'est dans cette perspective génétique que Kołakowski instruit certaines de ses plus fortes intuitions, lorsque par exemple il montre que la réponse négative ou positive à la question de savoir « s'il est possible d'attribuer des valeurs absolues aux institutions visibles » est absolument décisive quant aux questions « de la tolérance religieuse, de la contrainte de la foi, de l'autorité de l'état sacerdotal... » (p. 165). Le rejet de toute prétention d'une Église visible, quelle qu'elle soit, à exercer un quelconque pouvoir sotériologique, la réduction de toute confession à n'être dans le meilleur des cas qu'un *adiaphoron*, une chose indifférente, et l'adoption de modes d'organisation non ecclésiaux, à l'exemple des collégiants par exemple, apparaissent alors comme une condition d'une tolérance religieuse pleine et entière¹⁵. Mais l'exemple des collégiants semble aussi montrer que dans ces conditions la communauté est, comme le souligne Kołakowski, gravement menacée de dispersion et de dissolution, y compris dans des formes plus ou moins radicales d'irrégion (voir *supra*).

Pour conclure, je voudrais enfin avancer que les instabilités disciplinaires et méthodologiques de l'ouvrage renvoient à une incertitude concernant ses soubassements philosophiques eux-mêmes. Dans son introduction, Kołakowski déclare que son propos est de « structurer les phénomènes de la conscience religieuse par référence à leur genèse historique », dans le cadre d'une interprétation fondée sur les « principes du matérialisme historique ». Pour expliciter en quoi consiste une telle interprétation, il énonce la règle extrêmement générale selon laquelle « l'être social détermine la conscience » (p. 53). Le matérialisme historique, dit-il

15. Voir A. Fix, 1991, L. Kołakowski, 2004.

au même endroit, dans le rapport dialectique qui unit « comportement » et « intention » dans l'expérience humaine, fixe son « choix initial » sur le « comportement », saisi « comme un fait social, c'est-à-dire comme quelque chose qui n'a de sens qu'à l'intérieur d'une collectivité historique », sans nier du reste que « les comportements humains sont à chaque fois l'extériorisation d'intentions vécues et n'ont de sens humain que dans cette mesure » (p. 53). Cette nouvelle instabilité, pour le coup, est celle qui déplace le matérialisme historique du côté de la « phénoménologie existentielle » sur laquelle s'achève l'ouvrage. Et justement, dans sa conclusion, l'auteur écrit :

Les phrases et les doctrines sont pour nous des faits humains. Les faits humains ont un sens ou peuvent en avoir un : ceci se produit pour nous lorsque nous parvenons à les réduire le plus possible aux conditions dans lesquelles ils surgissent ; lorsque nous parvenons à en faire les éléments d'une structure spécifiquement humaine, c'est-à-dire intentionnelle – le serait-elle inconsciemment ; lorsque nous pouvons donc les intégrer au domaine du projet en cours de réalisation (p. 808).

Certes, il existe plus d'une tentative de synthèse entre le marxisme et la phénoménologie, et Kołakowski aurait pu citer Sartre par exemple, mais c'est sur Karl Jaspers qu'il conclut son ouvrage, en évoquant la manière dont l'existentialiste chrétien articule les notions de « pour soi » et « d'en soi », appréhendées comme le reliquat, ou la résurgence anthropologique de l'opposition interne au christianisme non confessionnel entre les doctrines du libre arbitre, comme spontanéité créatrice de l'homme et celles qui le conçoivent comme néant face à la liberté divine. De sorte qu'il me semble légitime de se demander jusqu'à quel point le Kołakowski de *Chrétiens sans Église* peut être appréhendé comme une figure philosophique de l'homme double, du *Ketman* analysé dans *l'Esprit captif* de Czesław Miłosz. On peut, en tout cas, se demander au moins, en mettant entre parenthèses la question de la sincérité et de l'authenticité du marxisme de Kołakowski dès ses années « révisionnistes », si tout l'ouvrage n'est pas travaillé, en arrière-plan, par la question de la trahison ou de l'échec des aspirations des mouvements révolutionnaires dans leur structuration en partis d'opposition puis, dans les pays du socialisme réel, comme institution d'État détenant la totalité des pouvoirs¹⁶. À quoi pense-t-il, par exemple, lorsqu'il souligne « l'incurable antinomie interne de tous les mouvements sociaux qui aimeraient conserver leur efficacité et en même temps un caractère de liberté intégrale » (p. 60) ? Ou bien lorsque, à la fin de l'ouvrage, il enchaîne Paul de Tarse, le jeune Luther et Kierkegaard, pour évoquer, l'« articulation religieuse de l'utopie existentielle qui se renouvelle à maintes reprises au cours de l'histoire, en tant que tentative, toujours aussi désespérée, pour extirper de la vie les liens réifiés et les remplacer par des liens personnels » (p. 805) ? Ou encore, qui d'autre et quoi d'autre a-t-il

16. Les témoignages passionnants apportés par K. Pomian, cité par F. Matonti, vont tout à fait dans ce sens.

en vue, lorsqu'à propos de Poiret et du grand Comenius subjugués par la mystique ignorante (et fort antipathique à ses yeux) Antoinette Bourignon, il remarque que « les cas d'intellectuels cherchant fiévreusement une autorité et prêts, avec une perversité ostentatoire, à se dépouiller de leur propre savoir et de leur propre raison pour s'humilier devant la barbarie de la révélation, devant la "folie de la foi", sont des phénomènes connus dans le christianisme depuis les temps les plus reculés » (p. 684) ? La méditation de telles phrases, délibérément extirpées de leur contexte, nous conduirait vite dans la direction d'une lecture entre les lignes de type straussienne.

On peut en tout cas plus légitimement se demander, si ce n'est pas à une sorte d'archéologie masquée des racines chrétiennes du communisme, tant dans sa forme initiale révolutionnaire que dans son institutionnalisation étatique à travers l'imposition du parti unique, que se livre Kolakowski dans *Chrétiens sans Église*. Là encore il peut s'agir d'une pure extrapolation de ma part, mais il est très étonnant que l'auteur n'ait justement rien dit sur cette histoire longue de l'opposition dialectique entre l'aspiration paulinienne antinomiste et la forme ecclésiale, au-delà du XVII^e siècle, dans le procès même de sécularisation moderne, jusqu'à l'avènement de l'athéisme révolutionnaire du curé Meslier à Lénine. Il est aussi et tout simplement étonnant, qu'il ait écarté d'un revers de main de son champ d'études les relations pour le moins contrastées des divers courants du christianisme anti-confessionnel avec l'ordre politique, et leurs engagements idéologiques, en affirmant une fois pour toutes que la révolte anti-confessionnelle ne possédait au XVII^e siècle aucune dimension proprement politique, exactement comme elle serait étrangère à une quelconque critique rationaliste des « appareils de pouvoir » ecclésiastiques, comme s'il avait délibérément voulu se lier lui-même les mains et s'interdire de jeter des ponts entre l'époque qu'il étudie et les développements ultérieurs de l'histoire moderne, en même temps qu'il se détournait des travaux pourtant fameux de l'historiographie marxiste sur les contenus sociaux et politiques (guerres des paysans, égalitarisme anabaptiste, etc.) de la Réforme radicale au XVI^e siècle ¹⁷.

Jean-Pierre CAVAILLÉ
EHESS-LISST
cavaille@ehess.fr

17. Le christianisme « non confessionnel », dit-il, est l'« expression de la révolte contre les appareils de ce pouvoir [le pouvoir ecclésiastique] dans des conditions où cette révolte, pour diverses raisons, ne se manifeste ni dans la lutte politique, ni dans la pensée rationaliste », L. Kolakowski, 1987 : 55.

Bibliographie

- CANTIMORI Delio, 1992 [1939, Firenze], *Eretici italiani del Cinquecento*, ed. a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi.
- CAPONETTO Salvatore, 1974, « Fisionomia del nicodemismo italiano », *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, atti del convegno Italo-Polacco, Firenze, 22-24 settembre 1971, Florence, Olshki, p. 203-209.
- CAVAILLÉ Jean-Pierre, 2009, « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales HSS*, t. LXIV, n° 1, p. 45-80.
- , 2010, « Nicodémisme et déconfectionnalisation dans l'Europe de la première modernité », Les Dossiers du Grihl [en ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus, mis en ligne le 9 octobre 2010. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/4499>
- FIRPO Massimo, 1994, Juan de Valdés, Alfabeto christiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo, Torino, Giulio Einaudi (Introduction, p. VI-CL).
- FIX Andrew C., 1991, *Prophecy and reason: the Dutch Collegiants in the early Enlightenment*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- GINZBURG Carlo, 1970, *Il nicodemismo. Simulazione et dissimulazione religiosa nell'Europa del' 500*, Einaudi, Torino.
- ISRAEL Jonathan, 2005, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750* (*Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001), Éditions Amsterdam, Paris.
- KOŁAKOWSKI Leszek, 1958, *Jednostka i nieskonczoność, wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa, Państwowe wydawnictwo naukowe.
- , 1987, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Gallimard (2^e édition), Paris.
- , 2004, « Dutch seventeenth-century non-denominationalism and Religio Rationalis: mennonites, collegiants and the Spinoza connection », in *Idem, The two eyes of Spinoza & other essays on philosophers*, translated by Agnieszka Kołakowska and others; edited by Zbigniew Janowski, South Bend, Ind, St. Augustine's Press.
- ROTONDÒ Antonio, 1967, « Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemita », *Rivista Storica Italiana*, LXXIX, p. 991-1030.
- VAN BUNGE Wiep, 1990, *Johannes Bredenburg (1653-1691) : Een Rotterdamse Collegiant In De Ban Van Spinoza*, Rotterdam, Presses universitaires de l'Erasmus Universiteit.
- VANDEBOSSCHE Hubert, 1974, *Frederik van Leenhof*, Vrije Universiteit, Centrum voor de studie van de Verlichting, Bruxelles.
- WIELEMA Michiel R., 2004, *The March of the libertines. Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)*, Uitgeverij Verloren.

Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église*

Histoire paradoxale de la déconfessionnalisation et instabilités méthodologiques

On trouve dans Chrétiens sans Église une masse d'informations considérable pour étudier l'histoire de la déconfessionnalisation (entendu par là le processus de désaffiliation à l'égard des appartenances confessionnelles) au début de l'époque moderne, alors même que l'auteur prétend vouloir écarter de son étude les mouvements conduisant à la sortie de la religion. Cet excès de l'enquête eu égard au projet énoncé est symptomatique d'une série d'instabilités théoriques et méthodologiques : une instabilité disciplinaire – entre philosophie et histoire – ; des instabilités de méthode entre la construction de modèles idéaux et un travail historiographique empirique, entre interprétation structurale et explication génétique ; une instabilité philosophique entre matérialisme historique et phénoménologie existentielle. On fait alors l'hypothèse que ces instabilités révèlent une démarche duplice à l'égard de l'idéologie communiste, faite à la fois d'adhésion et de dissidence. Chrétiens sans Église, qui travaille la question de la trahison des mouvements révolutionnaires dans leur institutionnalisation pourrait alors être lu comme une sorte d'archéologie masquée des racines chrétiennes du communisme.

Mots-clés : confession, Bredenburg, collégiants, déconfessionnalisation, dissidence, irénisme libéral, Karl Jaspers, libertinage, matérialisme historique, méthodologie, phénoménologie.

Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église*

Paradoxical history of secularization and methodological instabilities

We find in Chrétiens sans Église a massive amount of information to study the history of secularization (or the process of disaffiliation from denominations) at the beginning of the modern era, while the author claims to rule out of his study the movements leading to the end of religion. This excessive investigation in comparison with the enunciated project is symptomatic of a series of theoretical and methodological instabilities: a disciplinary instability – between philosophy and history – ; method instabilities between the construction of ideal models and empirical historiographic work, between structural interpretation and genetic explanation; a philosophical instability between historic materialism and existential phenomenology. We then can assume that these instabilities reveal a dual approach with regard to Communist ideology, made up of both adhesion and dissent. Chrétiens sans Église, that studies the issue of revolutionary movements' betrayal within their institutionalization could then be read as a kind of veiled archeology of the Christian roots of Communism.

Key words: denomination, Bredenburg, Collegians, secularization, dissent, liberal irenicism, Karl Jaspers, libertinism, historic materialism, methodology, phenomenology.

Leszek Kołakowski, *Cristianos sin Iglesia*

Historia paradójal de la deconfesionalización e inestabilidades metodológicas

Encontramos en Cristianos sin Iglesia una masa de informaciones considerable para estudiar la historia de la deconfesionalización (o el proceso de desafiliación respecto de las pertenencias confesionales) al inicio de la época moderna, al tiempo que el autor pretende querer separar de su estudio los movimientos que conducen a la salida

de la religión. Este exceso de la investigación en relación al proyecto enunciado es sintomático de una serie de inestabilidades teóricas y metodológicas: una inestabilidad disciplinaria –entre filosofía e historia–, inestabilidades de método entre la construcción de modelos ideales y un trabajo historiográfico empírico, entre interpretación estructural y explicación genética; una inestabilidad filosófica entre materialismo histórico y fenomenología existencial. Se formula entonces la hipótesis que estas inestabilidades revelan una doble posición respecto de la ideología comunista, hecha a la vez de adhesión y de disidencia. Cristianos sin Iglesia, que trabaja la cuestión de la traición de los movimientos revolucionarios en su institucionalización podría entonces ser leída como una suerte de arqueología enmascarada de las raíces cristianas del comunismo.

Palabras clave: confesión, Brandenburgo, colegiandos, deconfesionalización, disidencia, irenismo liberal, Karl Jaspers, libertinaje, materialismo histórico, metodología, fenomenología.